مجدداً فهرست شد. اردلان
61,9,9

جمع و فیلم تهیه شد

باز بین شد
1353

61,9,9

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: حاشیه بر اوائل شرح تجرید عربی

ؤلف: شمس الدین محمد ابن احمد خفری

خطی [illegible]: نستعلیق ۱۵ سطری

[illegible]

سال طبع یا تحریر: ــــ عده اوراق: ۵۸

جزء کتب: حکمت خطی شماره: ۷۷

ارهعمومی: ........ شماره قبض: ........

قف: معلوم نشد تاریخ وقف: ــــ

ل: ۲۰ عرض: ۱۰ سانتیمتر قفسه: ........

اوایل این نسخه
چند ورق و افتاده
از نسخه دیگر باید نوشت
ان شاء الله تعالی

حاشیه خفری بر اوایل الهیات
شرح جدید تجرید خواجه نصیر طوسی

الاجمالی بالعلوم المفصلة والمذهب الثانی هو ان اول
ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فیه جمیع صورما
فی الممکنات وهو اختیار رئیس الملطیة فعلی مذهبه یکون
الجوهر الاول غیر مسبوق بالعلم المغایر لذات الواجب
بخلاف المذهب الاول فان جمیع الموجودات العینیة
مسبوق بالعلم الزائد علی هذا المذهب وصاحب الشفاء
فیه متحیر بین المذهبین لما فی کل منهما واختار فی الاشارات
المذهب الاول کما یدل علیه ظاهر عبارته ولعل ذلک لاعتقاده
ان فی مذهب الثانی نفی الاختیار بالنسبة الی الجوهر العینی
الاول بناء علی ان الاختیار لا یوجد بدون العلم المقدم
المتحد مع المعلوم بخواص الاتحاد وهذا النحو من العلم
لا یکون عین ذات الواجب عند اهل التنزیه ویؤیده نفی
الاختیار اختیار تابعیه من صاحب الهدایة وبهمنیار
هذا المذهب اما المص فلم یتعرض ههنا لنحو العلم الکمالی
المقدم علی الایجاد الا بالاشارة واما فی شرح الاشارات

فهو يخالف صاحبها فاختار مذهب الثاني لما في المذهب
الاول من الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين سابقا
واشار فيه الى ما يومي الى التحقيق الذي ذكرته اولا ومما
يدل على ان هذا التحقيق الذي اخرته هو المختار عند المص
ما قال في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كما ان
الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء كان
مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك
العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال
استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضر الحال
الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الاول
باعتبار الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي
يكون علمه ذاتيا فهو باعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا
يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء
واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار
صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات

وادراك



بسم الله الرحمن الرحيم

وادراك الاول تعالى باعتبار الثاني اما الذات فيكون بعين
فيكون ذاته لا غير فيتحد هناك المدرك والمدرك والادراك
ولا تعدد الا بالاعتبار واما المعلومات المعلومة فيكون
باعتبار ذوات تلك المعلومات فيتحد هناك المدرك
المدركات والادراكات ولا تعدد الا بالاعتبار وتغايرهما
المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم المفصل
والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء و
على حقيقة ما هو مختار المص رفع الله درجاته قوله والتغاير
اعتباري اى التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في العلم
الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلوم
في علمه تعالى للمعلومات لذات التي هي الموجودات العينية
والصور الادراكية فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين
اللذين احدهما ان العالم ما حضر عنده المعلوم فوجب
المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته و
الجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى

الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير بالذات وثانيها
ان العلم الحقيقي امر يكون سببا لانكشاف المعلوم فوجب
تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العلم عين المعلوم
كما حكم به المحققون من العلم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات
التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصورة العقلية
عينها فالصورة العقلية التي هي معلومة بالذات عين العلم
بها فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة
بذاتها علم وايضا منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه
التسلسل مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه اليه
بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال
والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه
المصنف من ان العلم والعالم والمعلوم واحد في علم الاول تعالى
لذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة قوله ومنهم من قال
المقولة والى هذا المعنى اشار الانسان ... ومنهم من التزم



ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو
صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال
الاول من الاشكالين المذكورين سابقا ان معقولاته
تعالى صور منتقشة متقررة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي
وحدته الذاتية ورده المصنف في شرح الاشارات بان
ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا
مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها
هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع
ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك
الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان
يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتبارك

المتعلقة بذاتك او بتلك الصور فقط على سبيل التركيب
واذا كان حالك مع ما صدر عنك بمشاركة غيرك بهذه
الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظننّ ان كونك محلا للصور
العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك
لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلومات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له
من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه
فاشار الى هذين القولين بقوله ولا يستدعي العلم صورا
مغايرة لذي ولما كان البيان سهل المأخذ بادني توجه لم
بلتفت ودفع الظن المذكور لانه منشأ الحكم المردود المذكور

الا دفع الظن في التجريد الكلي
المذكور بقوله
ولا يستدعي
العلم صورا مغايرة
للمعلوم
منه بتح

١٥

قوله لان نسبة الحصول الخ له معنيان احدهما ان
ان حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية
لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا
في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية
التي لم يكن عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص
وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل
بالاقتضاء في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء
لقابله كما مر نظيره ايضا في كلام المنقول عليه السلام ولا شك في ان
شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك وفيه او
الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان
الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة اليه في كلامه
المنقول قوله وذلك بالوجوب انه لم يذكر ان اللازم
الذي هو المط اي قولنا لما كان حصوله للقابل علما
كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى وقيل عليه
ان مثل ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي

کتابخانه آستان قدس رضوی

ذلك هو للعالم بالشيء والعلة وجود المعلول في الخارج و
وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب
هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعالمية
اذ العالم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجدي تحقق
نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة بل للقائل
ان يقول في الكاتب ان نسبة السواد الى قابله بالامكان
والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف
بالسواد فلابد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف
بطريق اولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مران
ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد لا من حيث هو حصول
بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود
الظلي او العيني مدخل في ذلك لا اقتضاء ولا اخفاء في ان
صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا مشاركة الغير
يقتضي الحصول في الحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء
قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء

تعلق



تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية
الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول
للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لها اتم
من اقتضاء نسبة القابلية وتعقل المدبرية لها واما منشأ
اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام بالموصوف
لا مطلق الحصول سواء ارتبط به او باللازم او بمن بخلاف
منشأ العالمية فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول في
المجرد بل هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده فحاصل
تحقيق المص انه كما كان علم الاول بذاته تعالى عين ذاته
كذلك يكون علمه تعالى لمعلولاته عين معلولاته فانه قال
في شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها وتمهيد
ما نقل عنه في المسألة السابقة قد علمت ان الاول تعالى عاقل
لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين على ما تقرر وحكمت ان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين

اعنی ذاته وعقله لذاته شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر فاحکم
بکون المعلولین ایضا اعنی المعلول الاول وعقل الاول
له شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر وکما حکمت بکون التغایر
بین العلتین اعتباریا محضا فاحکم بکونه فی المعلولین
کذلک فان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول
تعالی ایاه من غیر احتیاج الی صورة مستأنفة تحل ذات
الاول تعالی عن ذلک ثم لما کانت الجواهر العقلیة تعقل ما
لیس بمعلولات لها لحصول صورها فیها ولا موجود الا و
هو معلول للاول الواجب وکان جمیع صور الموجودات
الکلیة والجزئیة علی ما علیه الوجود حاصلة فیها کان الاول
الواجب تعقل تلک الجواهر مع تلک الصور لا بصور غیرها
بل باعیان تلک الجواهر وکذلک الوجود علی ما هو علیه فاذن
لا یعزب عنه مثقال ذرة من غیر لزوم محال من المحالات المذکورة
فهذا اصل ان حققته وبسطته انکشف کیفیة احاطته
تعالی بجمیع الاشیاء الکلیة والجزئیة ان شاء الله تعالی وذلک فضل

الله



الله بتوفيقه من ابناء انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلث
احدها الانتزاعى الاضافى المصدرى الذى اشتق منه
علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشىء وهو العلم
الحقيقى المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير
الغائب عنه او غير مخفى عنه كذلك وثالثها بتقديره
على انحصار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا الا
المذكورة اندفع جميع السؤالات الخمس المشهورة
التى احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم فوجب ان
يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم و
لا كونه عين المعلوم المباين للعالم كما قرر واندفاعه بان
بوح ان صيغته انما تشتق من العلم الانتزاعى المصدرى
والعلم الذى يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم
بالذات انما هو العلم الحقيقى وان جعل صيغة العالم
ماخوذة من العلم كان اشتقاقه جعليا وهو ما ينسب
اليه العلم الحقيقى سواء كان عين العلم القائم بنفسه

مستقل فى السالبية
مستقل فى الاثبات يقينية
حكمه

او اراد بحقائق العلم نظير ذلك ما قيل في ضيغة الموجود المأخوذ

من الوجود الحقيقي وثانيهما ان التحقيق المذكور الذي هو

مختار المصنف يقتضي ان يكون الصادر الاول غير مسبوق

بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو متقدم عليه وسبب له

من حيث هو معلول في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى

من ان يقال ان وجوده في الخارج وان كان عين علمه الذاتي

لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه

وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج واندفاعه بان

يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي

المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق ان يقال

ان هذا العلم الذي هو عين ذاته تعالى هو علم تفصيلي بالنسبة

الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع ما الاول

فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية ينبني الى الشيء

الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشيء

الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلما قال صاحب الشفاء

واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود وقد يكون

الموجود الصورة المعقولة غير مأخوذة من الموجود بل

بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك

الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجد فلا يكون

وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل

الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة

البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان الغائب المطلق في ظني

ان هذا الخاطر وبذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث

الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلومات

على سواء لا يصلح ان يكون منشأ الصدور خصوص الصادر

الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امرا واحد علما

بالامور الغير المتناهية واندفاعه بان يقال ذلك جائز في العلم

الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي

هو الذي المنكشف بذاته وكلام المصنف يدل على ان الموجود

المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظاهر قوله لا يعلم

بانه العلم معنى المنسوب الى العلم

المراد

الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات
عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء
الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل يجري في المتغيرات
سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية **قوله**
فاما ان يزول في ذلك الحين زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا
ان زيدا ليس في الدار في الآن المقدم او في شئ من
الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق
لان المطلقة لا تنافي الوقتية ولا بان يعلم انه ليس
في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي
كونه في الدار في الآن السابق الذي فيه كان في الدار
وعلى هذا يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول
بحاله موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور في الواجب
الوجود كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم با
المتغيرات عن الواجب لان ذلك العلم لا يستلزم
زوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور وتقريره كما لا

يخ



كما لا يخفى ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور
وتقرير الدليل على وجه يطابق المذكور هو ان يقال اذا
الحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في آن حضر عندنا جزئي
آخر ثم حضرنا ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم التغير
في علمنا والواجب الوجود تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم
المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى عن ذلك
ويمكن حمل كلام الشارح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر **قوله**
لان العلم عندنا هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب
التحقيق الذي هو مختار المصنف في العلم كما قيل المناسب
ان يقال لان العلم عندنا نفس المعلوم والتغير فيه
ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات
العالم بل انما يلزم التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم
وهو امر اعتباري اضافي وهذا التغير جائز بالنسبة اليه
واجب الوجود تعالى كتغير الايجادات واليه اشار المصنف
بقوله وتغير الاضافات ممكن **قوله** وقال الحكماء علمه تعالى

وذلك لان العلم على ما سبق ذكره عن المحقق هو انكشاف
المعلوم لذات العالم ولما كان ذلك
الحضور لازما لذلك الانكشاف اطلق عليه
لفظ العلم مجازا من قبيل اطلاق اللوازم
على ملزومه فاعرف م ت عفي الله

اقول وجب اولا ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر
ضعف تاويل المتعسفين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق
التحقيق الذى لا محيد عنه ثالثا قال صاحب الشفا فيه
لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته يعقل المتغيرات
مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو
آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا
انها معدومة غير موجودة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل
واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من
الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة
وبما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هى فاسدة وان ادركت
بما هى مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص
لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة
وقد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة
خيالية فانها تدرك من حيث هى محسوسة او متخيلة بآلة متجزية

ولما

وكان كثير من الافاضل للواجب الوجود ونقص لذلك
اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شىء على نحو كلى ومع ذلك لا يعزب عنه شىء شخصى لا
يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض وهذا
من العجائب التى يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى
واقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة
الفاسدة لا ينكشف عند واجب الوجود الا بالصور الكلية
الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده بعد باعتبار وجودها
العينى الذى هى متغيرة باعتباره ونفى هذا الانكشاف كفر
صريح انما نشأ من غطاء على البصيرة ولهذا حكم الغزالى
بكون القائل بهذا النفى كافرا فان واجب الوجود مبدأ الوجود
والموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية
فيصدر عنه منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود يعلم بذاته كل موجود عينى وكل صورة حسية كانت
او عقلية بذاتها بينهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج

في ادراكه تعالى الا آلة والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح
بان واجب الوجود ومبدا الكل وجود بان لا يعزب عنه تعالى
شي شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج
غير حاضر عنده باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا
كبيرا بل لا يعزب عنه شي من الجزئيات والكليات اصلا لا
باعتبار الوجود العيني ولا باعتبار الوجود العلمي قال الله
تعالى وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السما
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى الامر
وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة من الذرات
باعتبار الوجود العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود
العلمي المقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات المحسوسة
حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في اوقات كونها موجودة
في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون تغيرا في النسبة
والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه المحقق

بقوله

بقوله وتغير الاضافات ممكن ومما يتعلق بهذا البحث انه
جماعة من المتعسفين الفلاسفة الغفلوا وقال الحاجة متعصبين
تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما
له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما فهم المتاخرون من كلامهم ومنشا
ذلك انهم حسبوا ان تصور المهية انما يمنع فرض الشركة
بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص و
ما لا يدرك في ذلك الامر المخصص كان كليا واذا ادرك
وقيد المهية النوعية صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا
ان كون علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه
تعالى بهذا المخصص ويتاكد هذا الحسبان عندهم بان الحكما
يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا
اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر
صريح وقول فضيح تتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل والتحقيق
مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت
في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى لجميع الامور الممكنة الموجودة

بحث لا يشذ عنه شي من الاشيآء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السمآء ولكن علمه بها على وجه كلي
لا يمنع فرض الشركة فكلما يدركه نحن بطريق الاحساس
كالمتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكان كثير من
الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في غيره تعالى كمالا
كذلك الادراك التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا ينفون
علمه تعالى بشي من الاشيآء بل ينفون عنه التخيل والاحساس
مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية من حيث
لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا
القدر تكفيرهم سوآء تم دليلهم على ذلك او لا وسوآء طابق
الواقع او لا انتهى قوله في تاويل كلام الفلاسفة على هذا
الوجه تامل لان حاصل التحقيق الذي هو مبني ذلك التاويل
ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث
يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه

يدرك

يدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها فيه
عند الآخر بواسطة انه يدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة
احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك
العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري
ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا
عن فرض الشركة عند احدهما كان مانعا عنه عند الآخر ومنعه
مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا
ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه
والمعلوم بالذات الآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما
فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها
ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم
بالعرض للآخر وهو قسمين في بادي النظر وان كان في
ثاني النظر يظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني
في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وبالجملة لا خفاء في ان
الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها والحوادث

اورد ما ده هو انه لا يجوز المعلوما بالصور
من صور ربما عنها لها والالم من المعلومات
معلومة له فلا بد من الكليات من صور كلية
لها عنها والتحيز انهم لكن علوكان الشي
صورتان مجتمعان الكلية تحريه حاكيتان
عنهما متطابقتان لها لكان ذلك
الشي كلية وهو معا عدم اجتماع المتماثلة
وهو مدي بالبديهة فاعرف

المتغيرة ان كانتا معلومتين بذاتيهما للواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في الشهود العيني والفلاسفة
تحاشون عنه وان لم تكونا معلومتين له تعالى الا بالعرض
اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب شئ عنه
باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي
يتعلق به كفرهم والى ذلك يناغي قولهم من ان انكشاف
العلل عنده تعالى بذواتها مستلزم لانكشاف معلولاتها عنده فقول
هذه الجماعة من انه انما يتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض
الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك لو ان كان في العلم
المقدم على الايجادات العينية لورد عليهم ان كلام
المتاخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد
وهو الحضورات الزمانية التي لم تتحقق قبل الايجادات
وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فكون المتغير
المتشخص بذاتها متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب
خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن الحضور





بل الحاضر بذاته نعم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان
يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير لذات العلم على ما عليه اعتقادهم
واذا تقدم هذا ظهر قولهم فيما نسبوا اليهم انهم ينفون
علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم
العلم المقدم على الايجاد فلم ينسبوا اليهم نفيه وان
ارادوا به العلم الذي هو الحضور المتجدد الزماني صح
القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم
والى هذا ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور
الممكنة الموجودة له فان ارادوا به العلم الذي هو
الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف
على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك
يتعلق كفرهم والى هذا ظهر حال قولهم فكل ما ندركه نحن بطريق
الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل
فانهم ان ارادوا بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة
على ما يعلم من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سواه

ان لا عارض ما سواه من المادة ما ... اصل
كالعقول المفارقة ... عرف
م ... و

ما قد يقارنه مقارنة غير مؤثرة ويسمى معقولا والمعلوم بما
كالنفوس والطبايع الكلية فانها تقارن المادة لكنها
مخالط لغيره ويسمى محسوسا او بالمعنى الاعم ورد عليهم
ان الكلام ليس فيه وان ارادوا به ادراك المحسوس
والمتخيل لا بحسب المدرك بل بحضور ذاته وصورته الجسمية
والخيالية كما هو حاضرة عند النفوس الناطقة ورد عليهم
ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير
وتعلق بذلك النفي كونهم واضطرحال قولهم بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه بجميع
المحسوسات والمتخيلات فانهم ان ارادوا اثبات
ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار
الحضور العيني ورد عليهم انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم
من التامل فيما نقل عن صاحب الشفا فيما قاله في الاشارات
وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات
علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل
فيعرض لصفة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات

ليس مقارنة مؤثرة تغير ذلك المعارض بها المادية صرف لا يمكن انتزاعها المادة عليها م ع ف



على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وقوله قبل
القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخسوف الجزئي ولم
يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان
لم يقع وان كان معقولا له على سبيل النحو الاول لان
هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقولون الظالمون
علوا كبيرا او على هذا او ما يظهره حكم الغزالي بكفر قايله وان
ارادوا باثباتها ادراكهما باعتبار صورتهما العقلية
لا باعتبار حضور ذاتهما لجب الوجود العيني ورد عليهم
ما ورد عليهم على اختيار الشق الاول واضطرحال قولهم
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية حتى
لا يمكن كان مطابقا للواقع ادراكه بطريق التعقل اذ فان
هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا لا دخل له
فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قايله كما مر واما قولهم في تحقيق
مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية بنحو الادراك لا التفاوت

في المدرك وقد بينت حاله في الحواشي السالفة في مبحث
التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث ما قاله المصنف في شرح
رسالة الفهلوية في تحقيق العلم ان الحكماء الظاهريين قالوا انه
تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فقيل
لهم لا لكم ان تنكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة
وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى البارى تعالى
الذي هو مبدؤه وعلة الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة
التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم البارى تعالى بذاته
اتم العلوم فانتم بين ان تعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الجزئية المتغيرة وبين ان تعترفوا بانثلام احدى المقدمات
المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية
العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام
النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا
فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان ذاتيا
يكون هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها

ويفوته



ويفوته ما كان وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه
بل يقول انه كان او يكون وليس الآن ويدرك المكانيات
التي تمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اى جهة منه
وعلى اى مسافة اين بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون
كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما
بان اى حادث يوجد في اى زمان من الازمنة وكم يكون من المدة
بينه وبين الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم
بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول
بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود
في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من
الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل
شخص في اى جزء يوجد من المكان وای نسبة يكون بينه
وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا
على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود
الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر

[illegible]

او غائب لانه ليس بزمانى ولا مكانى بل نسبة جميع الازمنة
والامكنة اليه نسبة واحدة وانما <del>يكون</del> ارتبه
لا الحكم بالعدم المطلق او بالعدم فى الحال بمعنى زمان
مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شئ بانه موجود
فى الآن او معدوم انه لم يحكم على شئ بانه موجود فى ان
وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن ان
تكون بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال
بالنسبة الى ذاته تعالى وجوده واما قول المعترض واما قوله
ولا يحكم على شئ بانه موجود وهناك الخ فدفعه بان نقول
المراد النفى الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله لكن
الله لا يحكم على شئ بانه موجود وهناك الخ لم يخل بالمقصود
فخلاصة تحقيق هذا المحقق فى تاويل كلام الفلاسفة ان
مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه
كلى لا جزئى انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اى جميعها بحيث
لا يفوت عنه شئ منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت عنه

بعض آخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح فى نفسه لكنها
فى تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين بحث من وجهين
كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف
وقال فى تاويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم
الجزئيات بوجه يليق به الوجه الكلى فى ان لا يتغير العلم بها
وهو ما اختاره الشارح فى توجيه كلام المصنف وقال قال الحكماء
الى ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قوله هذا الى تحقيق المصنف
كما لا يخفى قوله علمه تعالى علما زمانيا اقول لا شبهة فى ان
علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العينى وهو عبارة
عن حضورها بل الحاضر باعتبار ذلك الوجود زمانى اى هو
واقع فى الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة
كان حضورها باعتبار الوجود العينى مختصا بتلك الازمنة
المعينة ولا يخفى اما ان تكون تلك الحوادث بعينها باعتبار
الوجود العينى علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجود
علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود

العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على
الايجاد ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي
هو عين ذات واجب الوجود ولا تخفي ان الجزئيات باعتبار
هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على
الوجه الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد هذين
التاويلين اللذين وقعا في عبارة المص وبعض الفضلاء
واما تفصيلي فلا حاجة فيه الى احد من هذين التاويلين
فان الجزئيات قبل الايجاد والحاصل انما يعلم على الوجه
الكلي فان شخصا من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما
بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما
بذاته على وجه يكون مانعا عن وقوع الشركة فيه قوله
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فيه وقت
ان علمه الحادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده
العيني مخصوص بالزمان فتصور باعتباره وباعتبار
الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كا

كالايجادات

كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها
حال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد قوله
والحال زمان حكمي هذا ان اريد به حكم الحادث او المطلق
فلا يدل على ما هو المقصود والصواب ان يقال الحال زمان
فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان قبل زمان وجودي
وتكلمي والمستقبل زمان بعد زمان وجودي وتكلمي
قوله لمن كان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم
الذي هو عين ذات واجب الوجود فلا حاجة الى هذا
التطويل في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار
هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب
الا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد
على الذات ولا يناسب مذهب المص قوله فانه سبحانه
عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية كما ينبغي في تحقيق هذا
العلم ولكن لم يتغير علمه تعالى في ذلك بل له علم آخر حادث
وهو الذي يعبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم والاكا

الانكشاف للحادث حين الايجاد والعيني كذ قوله لم يتصف
الزمان مقيسا اليه أه لاخفاء في ان الزمان لم يتصف
بالزمان بالماضي ومقابلتها مقيسا الى ذات واجب الوجود
وصفاته الحقيقية واما الاتصاف بها باعتبار الافعال
الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو محقق بلا شبهة
كما دل عليه كتاب الله قوله فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له تعالى أه هذا انما يصح في العلم القديم
على الايجاد والعيني لان في العلم بذوات الحادثات باعتبار
باعتبار وجودها العيني فانه في هذا العلم يتحقق كان و يكون
قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها أه لما كان كل
منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المقدم
على ذلك ولا في الوقت المؤخر كان علمه تعالى بذوات عنده
الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة
في ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوضاعها
الثلثة فيه بوقته ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير



اه كالعلم بالكليات بحيث لاخفاء فيه نعم كون واجب الوجود
بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته لا يتغير
لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحدوثي الذي هو عبارة
عن الحاضر الحادث في وقت وجوده العيني وان كان
يستلزمه وعبارة الفلاسفة يقتضي نفي الحضور الحادث
الزماني فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عباراتهم قوله
قال بعض الفضلاء يختص بالآن او بهذا المكان او
بذلك الزمان او بالحضور او بالغيبة او بان هذا الجسم
قدامي وخلفي او تحتي او فوقي زمان وقع وجوده في زمان
معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم
واكملها وهذا هو المعتبر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي
انتهى قول الله هذا الاصطلاح اشار اليه ما قوله في هذا الكتاب اى لا يكون متغيرا
وانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اى يعلم جميع الجزئيات
بالكلية بحيث لا يعزب عنه شيئ منه ثم قال في شرح الرسالة عن علمه شيئ
بعد ما ذكره ان العلم بالجزئيات على الوجه الكلي المذكور فهو أزلي غير متغير

[illegible]

انما يصح ان يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية في وقت معين
ومكان معين وكان الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات
والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق او شام
او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم
ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا في العلم بالجزئيات المتشخصة
على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه تعالى لا يثلم في تنزيهه
بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في
صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته
والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام
هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه
ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين عليه من انه منظور
[صدر الدين محمد]
فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته تعالى
[كما يقال انه عالم بالجزئيات]
كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالالات الجسمانية و
كالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عند ذلك الى مع ان
القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا
[المص وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة الآية]

بالحقيقة

٣٩

وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان
المدرك لا بالة جسمانية غير زماني نسبة جميع الازمنة اليه نسبة
واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان
بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة عليه كالحركة او غير منطبقة
لا بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا
يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بالة
جسمانية مع انه بري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان
في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست
نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون
على جهتين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث
اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي
لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه
في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه
واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من
هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود

لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما ح لا لفقدانه في الزمان
الماضي كان فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما و
اما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك ممنوع
وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم
اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان يختلف
باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم
في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل
كما انا قد نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان
يحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن
في الوجود دون آن آخر فان الاشارة الى الآن
ليست حسية حتى يبنى ما هو مبني على الحاسة لا يصح ان يشير اليه
واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم
فان اراد بلفظة هناك الاشارة الى مكان قريب من
مكان المجرد المذكور فمم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان
قريب من مكانه لكننا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك

هنـ

١٠

مشيرا الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى
مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى
هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك
الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول
فلانه ليس في كلام المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تعالى
غير معلوم له فان الجزئيات المشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع
الحضوري لا بالصور فقط ولا بالالات الجسمانية بان
يكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا اليها واما الحضور و
الغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى الممكنات واما
بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور
حضور امر من شانه الغيبة او المراد منه الحضور في مكان
المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس بزماني فهو لا
مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله
نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تعالى نسبة واحدة
انه تعالى غير مختص باحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على

لعطوم الاع مثلا ٤٤ و

الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة والامكنة
بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها
عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات
والعلوم التي هي عينها وفي الحضور التي هي نسب بينه تعالى وبينها
كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته و
الاضافات التي بينه تعالى وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات
انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين
وان لم يكن فيها تغير باعتبار انها واقعة في الازمنة والامكنة
كل في زمانه ومكانه فاعلم ذلك واما اندفاع النظر الثالث
فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على هذا معنى قولهم
انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التاويل
غير مرضي عند المص قوله او صفة حقيقية ذات اضافة
انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب
لمذهب المص ان يقول واما اذا كان عبارة عن العلم بالذات
عند العالم او حضوره فلا حاجة له الى آلة جسمانية وخلاصة

ماحصل

لان المفهوم من الصفة التي يكون متحققة مع قطع النظر عن الذات وكل صفة يكون كذلك زائدة مزورة على الذات

ماحصل من الابحاث المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي
الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات
واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان
فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي
لا تفصيل بعده وهو عين الموجودات العينية عند المص
ويعبر عنه عند المص بتعلق العلم القديم وعند البعض
بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما
لا بحيث ان يكون نقصا فان ذلك التغير ليس في العلم
بالذات بل انما يكون في المعلوم من حيث هي معلومات وفي
العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير
من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب وليعلم
ذلك ولولا مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب لبحثت
في بحث العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر من الايماء عند
العاقل هو الكافي قوله والجواب ما مر من ان العلم تابع
لم لا يلزم من كون العلم تابعا وعرضا معدا للوجوب سابقا

العلم الاجمالي عين الواجب ولا يكون متغيرا ويلزم العلم التفصيلي الذي عين للمعلومات ومتغير لتغيرها لانه حالة ان يكون التغير علة تامة ولا يكون ولها نفسه حيث ما بمعلولاته يكيف الوجود والا لم يكن ما عين الوجود نفسه تامل

اي العلم بالمعلوم حين الوجود

ان لا تكون الحوادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى اراده
كيف وقد دل البيان على وجوده ولا بد له من علة ونفى العلة
المخصوصة لا يدل على نفى العلة مطلقا قوله ولو سلم اى
سلم كون العلم علة للحوادث ومفيد الوجوب بها كما لا يخفى
هذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال العباد
ليست معلولة لعلم واجب الوجود ونفى واجبة باقتضائه
فالوجه في الجواب هو ان يقال التنافي المذكور غير باطلة
لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا
تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات والامكان
والتفصيل ان يقال الحوادث اما فعل العبد او لا والثاني وجوب
القسم الثاني انما كان من علم الواجب بالمصلحة ووجوب
القسم الاول انما كان من الاسباب التي من جملتها اختيار
الفاعل فلهذا قال المص في شرح رسالة العلم فالذي ينظر
الى الاسباب الاول يعلم انها ليست بقدرة الفاعل
ولا ارادته فيحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب بكليته

القرب

القريب للفعل هو قدرته وارادته والذى ينظر الى السبب
القريب ينظره بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح
مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة
ومراده والحق ما قاله بعض لا جبر ولا تفويض ولكنه
امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل
هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل
بالقياس الى الاسباب احاد واما بالقياس الى الكل فليس
لنا قدرة الا على المقدر. اى على ما علم واجب الوجود
صدوره منا وهو تحيز الاسباب الى اختيارنا اياه و
الى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان
باعتبارين قوله فقال جمهور المتكلمين انها صفة له
قال المص في شرح رسالة العلم المستند في اثبات حيوته
ان العقلاء قصدوا وصفه تع بالطرف الاشرف من طرفي
النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان
كل ما حيوته له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه تع بالحيوة

لا سيما وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال
عالم من اهل بيت النبوة عم هل سمي عالما وقادرا الا لانه
وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل
النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى زبانيتين بانهما كمالها
قوله يتصور ان عدمها نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال
العقلاء فيما يصفون الله تعالى فيما احسب والى الله المفزع انتهى
هذا الكلام حق واقع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته الحقيقية عين ذاته
قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال وهذان الوصفان
له تعالى بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته
فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة
وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر عنه
الفعل والادراك وذلك على وجهين فاحد الوجهين ان يكون



وجوده
هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى زايدا على وجوده
كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس فما لم توصف
ذلك الجسم بانه حي لانه لو كان وجود الجسم هو حيوته لكان
كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته تعالى حيوته فان انيته هي
كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان
وجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا حيا ولما كان ذات
واجب الوجود باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا
حال باقي الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرهما فانها
عين ذاته تعالى ولا تغاير بينها الا بالاعتبار كما لا يخفى وما
قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته تعالى ان الصفة هنا
بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته
تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان هذه العبارات انما يعد
من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك
بين الواجب وغيره قوله وكما معنى افهم وهو ان لنا
الحيوة في الحيوان صفة يقتضي الحس والحركة الارادية فافهم

وليست زائدة على الداعي واعلم ان الداعي عند المصـ هو
عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي هي او
لا ترجح احد متعلقي القدرة على الآخر لا به ليست زائدة
على الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض
مشايخ المعتزلة او تعدد القدماء كما التزمه بعض المتكلمين
وكلاهما محالان فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد
طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات
اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات
باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام
اي ذات العلة ... اي ذات العلة ... اي ذات
اللائق هو القدرة وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة
المرجحة قال المصـ في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور
اي الداعي
واللاصدور وهو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور
الا بعد ان ترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو
بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة
والارادة يجب الصدور وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع

الصدور

الصدور فان قيل اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بكونه
نفس ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل الفعل عنه فلم
يكن قادرا على ذلك الفعل اذ لا بد في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور
ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون
مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل
يستدعي خصوصية ذلك الفعل لو كان مقابله اكمل لصدر
عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتأمل انتهى
اقول خلاصة كلام المصـ ان الارادة متعلقة في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فلا يكون
الارادة والتعلق الازليان الموجبين لوجود الفعل
في وقت معين فيما لا يزال دون وقت الازل ضرورة
ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق
الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح
على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال

الملوّ انا في جواب الخيّام حين سأل الخيّام عنه عن مخصص
ايجاد العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان
بعد ان سأل الغزالي عنه عن مخصص مقدار الفلك
الاعلى ومخصصات مناطق الافلاك ومخصصات مقادير
حركاتها واجاب عنه ان تلك الامور هي من مقتضيات
النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي
اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى
وذهب الاشاعرة الى انها مغايرة قالت الاشاعرة
ان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة الى مرجح
في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح
انما المحال الترجح بلا مرجح وما يتوهم انه يلزم من الترجيح بلا
مرجح الترجح بلا مرجح مندفع بالتخصيص
وان كان حادثا اي ان كان متعلق الارادة حادثة
احتاج الى ارادة اخرى حادثة ويلزم التسلسل
لزم التسلسل او تعدد القدماء على اي حال اقول قد عرفت
لازمه

ان الداعي هو عين الذات عند المصنف فمقصوده من قوله
ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات
والالزم احد الامرين المذكورين فكلام الشارح ههنا
في غاية السقوط قوله والنقل دل على اتصافه تعالى
بالادراك اقول مراد المصنف من هذه العبارة انه تعالى متصف
شرعا بالادراك اي ادراك المسموعات والمبصرات
وسائر اخواتها وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك
باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة
الشريعة السميع البصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات
باعتبار وجودهما العيني ولم يجيء فيهما سائر اخواتهما
بمعنى المذكور قال المصنف في شرح رسالة العلم ولما كان السمع
والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن
العلم ولاجل ذلك وصف الباري تعالى بالسميع والبصير
دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات
والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك

في السمع والبصر مذاهب ثلث
الاول وهو مذكور في المحصل
والثاني مذهب الجاحظ
الاشاعرة مذهب
ان السمع والبصر صفتان
زائدتان على العلم وهم يقولون
لكن الادراك بهما بطريق
العلم والثالث مذهب
صدر المحققين يقول
انهما صفتان وهو
غير مطلق العلم وعين
الواجب الوجود يعني
لا يكونان غير المحض
بل يكونان نوعا من
العلم اي لكن
كما نسمع ونبصر بالالة
يسمع ويبصر الواجب
بدون الالة تعالى منزه

ثبت انه تعـ عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته
عالما بالمسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما بالوجـ
الذى يدركها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات
بذاته بدون الاحتياج الى الالات لان العقل يدل على
استحالة الالات قوله يعنى ان الشرع دل على كونه سميعا
وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل
المناسب ان يق يعنى ان السمع يدل على انه تعـ متصف
بادراك جميع المحسوسات هو نوع من العلم المطلق و
العقل دل على استحالة الالات فذاته تعـ بذاته يدرك
جميع المحسوسات فذاته تعـ بذاته سميع بمعنى انه عالم
بالمسموعات باعتبار الوجود العينى وبصير بمعنى انه عالم
بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات
ومدركات اللامسة قوله وهذه الحجة لا بد فيها من اقول
لما كان معنى الحى فيه تعـ هو الدراك الفعال كان لا محـ
سميعا بصيرا بمعنى انه تعـ مدرك لجميع المسموعات

والمبصر



والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما
كونها مع كمال التجرد يقتضى ادراك المسموعات
والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء
فى تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعـ
وبهذا ثبت انه تعـ مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور
فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعـ مدركا
وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ
الادراك والسمع والبصر فى صفاته تعـ انما يكون بالسمع
كما ذكرو اما اثبات معانيها المذكورة يكون بالعقل
ايضا وما قال سيد المدققين من انه لا شك ان السماع
والابصار لكونهما مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان
تخصيصهما انما هو بانكشاف معلومتهما بوجهين مخصوصين
بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشى بالسماع والابصار
ولما ثبت ان البارى تعـ عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه
بذاته فلا محـ يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجـ

الذي يدركهما الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من
العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي و لا سمعي على ان هذين
النحوين من العلم يجب ان يكونا بالحواس و اذا كان له
هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع و الابصار
يكون بمنزلة السمع و البصر فعلى هذا يصدق عليه السميع و البصير
بالحقيقة بلا تكلف و لا يلزم تعدد القدماء لان السمع و كذا
البصر كالعلم نفس الذات باعتبار كلام حق و هو بعينه
تحقيق المص في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة
اليه و لا غبار عليه على ما قرره المص من ان الجزئيات على الوجه
الذي هو مانع من فرض الشركة موجودة في الخارج و المعلى
الوجه الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة انما
من نحو الادراك الحسي فكلام المذكور معتبر كما لا يخفى قوله
و ايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص لي لا خفاء في ان صفة
الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص و الآفة على الواجب
الوجود فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة
هذين

هذين الادراكين على الباري تع قوله و ذهب الشيخ ابو الحسن
وافقه المص في ان السمع نفس العلم بالمسموعات و البصر
نفس العلم بالمبصرات لكن خالفه في كونهما زائدين على الذات
فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات بذاته هو المبصر و من حيث هو مدرك للمسموعات
بذاته هو السميع و ما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع في بين الاصفهاني
بخصوصهما الى العلم دون سائر الصفات مع ان ظواهر
النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية و الاحتياج الى الآلة
انما هو في حقنا فان الباري تع يدرك المبصرات و المسموعات
على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين
من انه تع يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث
على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر
انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر
المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد بالسمع باثبات
صفة اخرى بازائها كالذائق و الشام و اللامس فيحكم برجوعه

الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك
مع ان تسميته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص لا يخفى
ما فيه فانه اذا كان ادراك المحسوسات التي هي غير المبصرات
والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك
كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك
هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان
مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري تعالى
لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم في ملاحظة ان
الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين
بالمبصرات والمسموعات بآلتين مخصوصتين يعلم ان
استعمالهما في الباري تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك
المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكون
راجعين الى العلم قوله وذهب سائر المتكلمين الخ واستدلوا
على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما
ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة
ان

ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم بذلك
الزائد هو الابصار وضعفه ظ لان ذلك الفرق لا يمنع
كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان في كل من افراد العلوم
زيادة خصوصية لا توجد في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال
انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر
غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث
خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون الحس كما مر
الاشارة اليه غير مرة فيندفع هذا الاستدلال لم تم قوله
والجواب ان كلا منهما صفة قديمة هذا لا يناسب مذهب المص
والاولى ان يق ان كلا منهما نفس ذات واجب الوجود له
متعلقات حادثة كالعلم والقدرة قوله وعمومية قدرته
الخ يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها
القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير لاعلامه فعموم
قدرته يدل على الكلام في قوة القائه وهو معنى المتكلم الثابت
بالشرع فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما

ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام وقيق **قوله** احدهما ان
كلامه تعالى صفة له قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى
الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى
فان التكلم الحقيقي نفسي اثباته الواجب عند المحققين فيكون
قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس
الثاني لا الاول لكذب الصغرى **قوله** فاضطروا الى
القدح في احد القياسين الخ لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن
ان يجعل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي
الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت والحق ان التدافع
بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ
وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان حكم
المعنى الآخر فيه **قوله** فالحنابلة قالوا الخ قيل لعلهم لم
يعرفوا معنى القدم وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى
اهانة او يكون امتناعهم من اطلاق الحادث على المصحف
وتوابعه لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم



[illegible]

بذاته وقيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوقة
مشترك في معنى آخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ عليه
لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم منه المحدث الى
انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير
مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف فنسبوا اليهم
انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان قول الحنابلة
بط بلا اعتبار التأويل ولا منع للتأويل باحد التأويلات
المذكورة او بالتأويل من ان مرادهم بقدم الكلام قدم
علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم
بهما قديم ايضا والاولى الاعراض عن التأويل فانه
جار في المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشأ من التعصب
المبري عنه اهل الحق **قوله** حتى قال بعضهم اكثرهم كفى شاهدا
على جهلهم ما نقل عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن
صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الباعث لاحد
التأويلات المذكورة لبعد الحكم المذكور عن ان يدعى عاقل
صدوره

قوله وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات

هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد

فان صاحب المقاصد قال فيه لما رايت الكرامية ان

بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من

مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم حادث قائم بذاته

تعالى وان المنتظم قول الله تعالى لا كلامه فان كلامه هو قدرته على

التكلم وهو قديم قوله حادث لا محدث فان كل ما له ابتداء

ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة وان كان

مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى

القدرة على التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم

قوله ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام اي خلق الكلام

على قصد الالقاء من عند الله تعالى واعلام الغير فاندفع

ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم من خلق

كلام زيد عنه تكلمه على ما هو مذهب الاشعرية تكلمه تعالى و

لا خفاء عليك ان التكلم على هذا التعريف ليس من

الصفات

اشنع ما

المهر



الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات

او القدرة على ذلك التاليف وخلقه فهو نفس ذات

الواجب عند المحققين فانه تعالى قادر بذاته على تاليف

الكلمات قوله لكنهم قد يجعلونه صغرى القياس الاول

هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على

تقدير هذا الحمل يعرف القدح الى كبرى القياس الاول

ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي

ايجاد الكلام بالفعل او يندفع القدح عنه ان اريد

بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا

كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات لم اقول قد عرفت ان

للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان

ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان

تكلمه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فانه لا معنى لقولهم

وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف

عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التقدير الحكم بانه

فيرد عليهم ان التكلم مطلقا
ليس من جنس الاصوات
صح

معنى قايم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي
الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا
بالكلام المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى
قايم بذاته تعـ الا على القول بان الموجودات في الشهود
العلمي قايمة بذاته تعـ كما ذهب اليه بعض الحكما فان
ما به التكلم ليس قايماً بالمتكلم الا في الشهود العلمي
ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار
ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعـ
واحد عندنا وانقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام
والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في
الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به
العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الحق او العلم الانتزاعي
الاجمالي الذي هو منتزع من ذاته ولا يخفى ما فيه وبالجملة
الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قايم بذاته تعـ
وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه





الى العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعـ مدلول الكلام
لا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه
بذاته تعـ نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزايد
على ذاته تعـ يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة
معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم
الانتزاعي الزايد في التعقل ~~ثم~~ وقدحوا في صغرى
القياس الثاني وليعلم انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس
اذا ارادوا الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام النفسي
فهم يصححون القياسين المذكورين بان جعلوا الكلام
المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام
المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل
انه ان جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي
قدحوا في صغرى القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي
قدحوا في صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في
القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا ~~قوله~~ لان الكلام

اذا ارادوا الكلام الذي هو موضوعها الكلام اللفظي واما قدحوا انما
ح

تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائية ان يكون المكتوب ملفوظا فان
نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش
ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه المشبه به
فكذا المكتوب صورة اللفظ المشبه به لا نفسه اقول لا خفاء
في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا
اى مصورا بالكتابة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ
مستلزم لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة
جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة واراد وا من هذا القول
ان الصور الدالة عليها مكتوبة وبمقتضى هذه العادة للعبارة يقال
ان الكتابة تصوير اللفظ والا فبالحقيقة الكتابة تصوير
اللفظ الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال
نظر الكتابة كالتنقيش اذ انسب الى الفرس ونحوه
قوله وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن الخ
قيل هذا الجواب نظرا الى اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة

طام

(margin: التصور)



ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة
من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد عم
ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه والاشاعرة قد حوا في ادلتهم ولم ينكروا
الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى
وهو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب
ان للقرآن معنى آخر لا يجرى فيه القياسان المذكوران
وذلك لا يجدى نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا
المعنى لا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجرى
فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسامي والعبارات
وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان
المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من اعيان الموجودات
كالسماء والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر
قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر

(margin: سلموا)

لقيامها بذاته تعـ و لا لبقيامها بغيره وجه وجيه انتهى اقول

هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين

في كلامه تعـ بل جوابا عن قولهم ان معنى القرآن وكلام

الله تعـ منحصر في الالفاظ والعبارات بالدليلين المذكورين

فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن

والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان

الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك

حال قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين

المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه الا بالقياس

الثاني كما قال الشـ فيلزم انهم قدحوا في صغرى القياس

الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي

الخ فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود

الذهني قد اثبتوا الثبوت بدل الوجود الذهني

فمسميات الاسماء والعبارات مندرجة عندهم في

الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت

قائم

قائمة بذاته تعـ على نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة

بذاته تعـ فهو من الاعيان الموجودات كالسماء والارض

ثم لم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة

فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل ومتعلق

فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في تصحيح

مذهبهم كما قرره سابقا فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي

الذي هو عين ذاته تعـ ويتوقف او بمدلول الكلام اللفظي

امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في

الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما ان

مدلوله بحسب الالتزام القوة على تاليف الكلمات

فان ذاته تعـ بذاته قادر على تاليف الكلمات والفاظها

وح يرجع الكلام النفسي التكلم الحقيقي الذي هو عين

الذات ويصير النزاع لفظيا قوله فكل احد منا يسمع

كلام الله ويدل عليه قوله تعـ وان احد من المشركين

استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا

كلام الله لكن لا نسمعه من الله بخلاف ما سمعه موسى ع فانه
يسمع من الله اى يكون ملقى الكلام الذى سمعه موسى ع
فانه سمعه هو الله تعالى فهذا هو وجه اختصاص موسى ع
بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلثة
المذكورة وان لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر فى كل من
الوجهين الاخيرين كما لا يخفى قوله وهو انه سمع
كلام الله الازلى الخ اه لا حاجة الى التقييد بقوله الازلى
بل لا معنى له الا باعتبار ان للمسموع نوع من الثبوت
فى الازل على الوجه الاجمالى كما ذهب اليه بعض المتكلمين
او له علم ازلى هو عين ذات الواجب فيكون معنى قوله
كلامه الازلى الكلام الذى كان العلم به ازليا فيكون
الازلى وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع
ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا
الا باحد التاويلين المذكورين الجاريين فى الكلام اللفظى
وظ فى جميع الموجودات فلا حاجة الى ذكره فى هذا الجواب

والحاصل

اللفظى هو

والحاصل ان الكلام الذى مسموع بلا صوت وحرف باعتبار
الوجود العينى له معنيان احدهما اللفظ الدال على
المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالى البرزخى
على نحو ما سمع فى المنام او العقلى نحو الالهام العقلى
وثانيهما المعنى الذى هو مقصود بالذات بالقاء
اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند
الغزالى نظيره ما قال من ان حقيقة الحمد اظهار الصفة
الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل
فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة
عليها وخصوص اللفظ لا دخل له فى كونه حمدا فعلى هذا
يكون الكلام اللفظى عنده كلاما باعتبار انه دال
على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ بحيث
لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء هذا اللفظ
يكون كلاما والقائه التكلم فليس خصوص اللفظ
شرطا لا فى الكلام ولا فى التكلم فان قيل مطلق الكلام

عنده مشترک لفظی بين الكلام اللفظی وبين الكلام الذی
هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثانی او مشترک
معنوی بينهما او مجازی وايضا كيف يصح السماع بدون
الصوت والحروف وايضا استمع موسى ع الكلام الذی
بلا صوت وحرف بالمعنى الثانی بدون سماعه بالمعنى
الاول ام لا وما الدليل على انه ع سمع الكلام بلا صوت
وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على مذاقه ان
اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على اللفظی وعلى الذی
بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوی فان معناه ما
ينبئ عن الواقع وينشئ عن الطلب ونحوه سواء كان
الانباء والاشعار بلا واسطة كمعانی الالفاظ او
بواسطة كالالفاظ الدالة على المعانی المنبئة على
الواقع كالقضايا العقلية او المنشئة عن الطلب
او التخيير او التمنی كالانشاءات فعلى هذا يتحقق
الكلام بالاطلاق بالاشتراك المعنى على ثلثة اقسام

اثنان

اثنان بلا صوت وحرف ومن نظر الى ان معانی الالفاظ هی
المنبئة عن الواقع او المنشئة عن الطلب ونحوه بلا
واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفی غيرها
انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر
ان الكلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك كالمعتزلة
فالنزاع ليس الا فی اطلاق الكلام على معانی الالفاظ
اما بطريق المجاز كما هو رای المعتزلة او بالحقيقة بان
رای ز يكون قسمان من الكلام كما هو مختار الغزالی او بان
يكون استعماله فی الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو
رای الاشاعرة وسيجی تحقيقه ان شاء الله تعالی واما الجواب
عن الثانی فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا حصول
ما القی اليه الكلام بالمعنى الذی يتعلق المتكلم الذی
هو القاء والجواب عن الثالث فهو ان يقال ان تحقق
لموسى ع كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام

الملقى اليه متعلق معا لمن الملك والثانى بالمعنى اذا
لم يكن للملقى اليه تعلق باحدهما فانما يتحقق له سماع
الكلام بالمعنى الثانى وهذا هو مقام تمناه العارف
والجواب عن الرابع فهو ان يق ان الدليل على ما ذكر
انه لم يسمع ما سمع عن كل جزء لاذن تسامعه على تقدير
كونه مرئيا معه فان قيل جاز ان يتحقق الكلام المسموع مرئيا منه، مرئيا
بالاذن ايضا بايجاده له اياه فى الهواء قلت على
تقدير هذا التجويز اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل
ان موسى عم سمع من جميع الجهات والحاصل ان التكلم
الالهى انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصد
الاصلى فيه القاء المعانى فيسمع الملقى اليه الكلام
الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذى بلا صوت قائم
بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الانبياء فى الوحى فانما هو
القاء المعانى اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود
الظلى المثالى او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل

احيانا

احيانا وبلسان النبى القاء الالفاظ بتبعية القاء
المعانى بايجاده اياها فى الهواء وذلك الجواز هو عقلى
فمتعلقات تكلم البارى تع على عكس متعلقات تكلم
الانسان غالبا فاعلم ذلك واما الالهام الالهى فهو
الذى يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسى القاء
المعانى فى القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها
قوله كما يرى فى الاخرة ذاته تع اقول يستحق التحقيق ان غير
الله تع لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة
على الرؤية قوله وهذا على مذهب من يجوز الخ لا يخفى عليك
بعد الاطلاع على ما مر ان السماع والرؤية انما هى قسمان
من الاطلاع الحضورى ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات
ولكن سماع غير الصوت والحرف قد عرفت ان معنى السماع
ليس الا حصول الاطلاع الحضورى للمخاطب على ما يلقى
اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون لخرق العادة مدخل فيه
فما معنى ما يق فى هذا المقام ان هذا النظر بطريق خرق العادة

قلت ما هو خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني
التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة ثم يطلق على الالفاظ من جهة مخصوصة فان
العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد
الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها من جهة مخصوصة
قوله وثانيها انه يسمع بصوت لا كالاخفاء في انه اذا
كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت
متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود
العيني انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا
يسمع الا من جهة مخصوصة فعند التامل يرجع هذا الجواب
الى الجواب الاول غاية ما فيه ان يعتبر فيه الصوت
باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب
الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجود بعينه في الاعيان
ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني
ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا



لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى
فهذا المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان
اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات
فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي
فمحصل الجوابين واحد لا تغاير الا بالاعتبار والعبارة
نعم لو حمل الجواب على ان المراد منه ان المسموع بلا
صوت وحرف مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما العيني
او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني وح يكون
حاصل الجواب الاول المسموع انما هو الملقاة بدون
الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالي وحاصل
الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها
المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ
الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق
ولعل الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله
وثالثها انه يسمع لان هذا الجواب ليس موافقا للنقل

المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب
من الشجرة المشهورة او الطور وليس كذلك فان
الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم
من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المنضم للجواب
الثالث فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي
هو التحقق في الهواء ليس شرطا في الوحي قبل ظهوره
في لسان الانبياء وايجاده تعالى اياه فيه وان جاز
مقارنته باعتبار مجرد الاحتمال العقلي قوله وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخلو اما ان
يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت
وعلى المثال استعمال اللسان انما يكون على سبيل التشبيه
وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظاهر كلام اهل الشريعة
واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين
الاخيرين فالكلام المنزل لا يكون بالصوت القائم
بالهواء ضرورة ان الانزال من الملكوت مقدم على الانزال



الانزال
في عالم المقدم المثال على الملك ولا يخفى عليك ان وجود
الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما
ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو الوجود
الذي يسمى الاشراقيون في باب عالم الملكوت مثالا
بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له
اربعة اعتبارات لكل منها يحكم عليها بان له نحوا من
الوجود وان كان بالحقيقة واحدا احدها اعتبار انه قائم بالهواء
وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لها في آنية قرار
في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف
الذي يسمى العالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث
بالتدريج وبقاء لجميع اجزائه واما انه يمكن ان يكون له
حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش الحادث في
قطعة الشمعة من وقوع الخاتم المنقوش عليها فهو محتمل
عند العقل وادعى النقص ووقوعه وثالثها اعتبار اندراجه
في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعة

وادعى النقص ن

جدّد نامع البقاء و رابعها اندراجه في العلم السابق
على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث و
لا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا له في ذلك
الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي
الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة
بالمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العيني
الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق التكلم
الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم
والقدرة وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي
هي الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن عين
موافقا لما يوجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة
في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان
والمجردات ولذلك كان للكلام اللفظي في ذات كل
منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو مبنى
لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري بان

ان

ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها
الذهني لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في
العلم القديم الذي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون
بالحقيقة هو العلم الذي هو عين ذاته قديم ولا نزاع للمعتزلة
في ذلك بل نزاعهم انما هو في الكلام الذي هو متعلق
التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي
الذي هو عين ذات الواجب قديما ولتعلم ان الكلام
النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة
في الاذهان من حيث هي محاكية عن الامور الخارجية او
مقتضية للطلب او منشأة للتمني ونحوه ايضا لا يصح
الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته يصح الحكم على العلم الاجمالي
المتعلق الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم
قوله فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة انما
الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة انما هو
بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب.

وظني ان من حكم بان الكلام النفسي قديم ان اريد به معنى
التكلم الحقيقي الذي امر مغاير للعلم والقدرة وغيرهما زايدة
على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته تقتضي القاء
الكلام الى الغير والتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من
حيث هو يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى
من يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار قوله
احترز به عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قد عرفت ان
الكلام الحقيقي اللفظي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي
الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء
الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى العلم
بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زايدة على ذاته
تعالى فح يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي
الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف بحال متعلقه
فاعلم ذلك ولا يخفى عليك انك ان المعنى الاول كان



في الاعتدال المذكور فلا حاجة الى اعتبار المعنى الثاني
الذي فيه ارتكاب تمحل في الوصف بالازلية لكن قوله
على ان اطلاق اسم المدلول له لا يلايم الا للمعنى الثاني
قوله والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف به وذلك
لان كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير
زايدة على ذاته تعالى والعلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم
الحقيقي الذي هو غير زايدة على ذاته وهو ايضا غير زايدة
على ذاته قوله وتحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول الكلام اللفظي الخ قد عرفت ان المحققين ان الكلام انما
هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي مدلول
الكلام اللفظي وبذلك يندفع التغير الذي ذكره قوله
وكذا القول بان المتصف بالمعنى الخ لا خفاء ان المتصف
بالمعنى ومقابلته وهو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة
وبتبعية اتصافه باحدهما يتصف اللفظ الحادث به فيكون
مدلول اللفظ الحادث حادثا لا محالة فالمدلول الذي هو

هو ازلي ليس ازلية الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو
غير زائد على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما هو
وصف لحال المتعلق كما قرّ غير مرة فلا يعترض ويسائله
زيادة وبيان لذلك **قوله** دون المعنى القديم لا شبهة في ان
لا معنى للمعنى القديم غير العلم الاجمالي المدلول الالفاظ بمدلول
وبها فوجب حمل كلامهم على احد المعنيين المذكورين
ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو مدلول الالفاظ الشرعي
الذي هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلي
الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو
غير زائد على ذاته تعالى فح يندفع التعسر المذكور في كلامهم
بلا تمحل **قوله** واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان هذا
صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس معنى التكلم
الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى عند المحققين اذ
العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا
الكلام لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل



**قوله** فلنا المراد انه لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح
ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين
فحاصل كلام الاشعري ان الواجب الوجود متكلم في
الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زائد على ذاته تعالى
فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب
تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار
ما به التكلم واكتشافه بذاته تعالى علم اجمالي بما تكلم تعالى به
فذاته تعالى كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به
التكلم المخزون الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات
بالعلم الذي هو غير زائد على الذات فان الانسان تكلم
وما به التكلم وهو الصورة الخيالية للالفاظ والصورة
المثالية للمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان
وفي ما به التكلم الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب تعالى
فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى
غير زائد على ذاته تعالى ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على

الذات في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم
نسبة الصورة الخيالية للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث
هو منشأ لانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب لان
يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي ووحدة
باعتبار ما لو ثبت يرجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى     فتأمل
العلم الاجمالي بهما ولذا قيل الكلام النفسي القائم
بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون كلام الله هو
الكلام النفسي باعتبار انه مثبت في صقع الربوبية في
مكمن الغيب نحوا من الثبوت العلمي نحو العلم الاجمالي و
تنزيله عبارة عن تعلقه الظهوري في عالم الممكنات والشهادة و
وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل
نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على
علمه تعالى الاجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم محققون في     محققون في     وهم له
في ذلك وغاية التوجيه الاشعري ان يحمل الذات الواجب

تكلم

تكلم ازلي غير زائد على ذاته وللتكلم الازلي ما به يتعلق
ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي وكيف في
تحقيق التكلم الازلي علمه تعالى الازلي بما يتكلم به فا
فالعلم الازلي بما ينبغي ان يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم
الازلي ولا معنى بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم     الكلام له
وفي هذا التوجيه تمحل فان التكلم الازلي لا يتعلق
الا بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تاويل كلامه
ان يقال يتحقق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ
الموجودة في الاعيان وعلم بتلك الالفاظ وهو الكلام
النفسي عنده ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق
الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق
التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وايضا
على تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم
الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل ان     لا العلم
كلامه بلا تاويل باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام

بين الجمهور

الازلي لا يصح اصلا قوله وهذا الجواب مشهور وكلامهم
مردود والتحقيق ان ذاته تعالى تقتضي التكليف والامر
بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ان ذاته تعالى بذاته
يقتضي التكليف وان ذاته تعالى منشاء للتكليف
حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشا الامر
تحقق في الازل ومن نظر الى استمرار الامر الازلي
وعدم منشاء الامر الى زمان وجود المامور وانه بعد
وجوده يصير مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس
مامورا في الازل قوله [illegible] ان الكلام لكن
جميع هذه الادلة انما ينتهض في الكلام اللفظي باعتبار
وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلولا بالفعل
وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي هو التكلم
الحقيقي الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى او
العلم الاجمالي بالكلام مع اعترافه باقتضاء القاء
الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته عند

المحققين



المحققين قوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم
بمعنى خلق الحروف الدالة الخ الاولى ان يقول بمعنى
خلق الكلمات الدالة على المعاني وليعلم ان التكلم
الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع
قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما
التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث تقتضي القاء
الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام
الازلي الذي هو صفة لذاته تعالى وهذه صفة غير العلم
والقدرة قوله والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به
الكلام الخ اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم بمعنى
بحسب اللغة انما هو ما قام به التكلم فالمتكلم من قام به
الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم
باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم
بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام
قوله لا من اوجد ولو في محل آخر لا خفاء في ان ايجاد الكلام

الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومرادهم
قال ان التكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد
الكلام على قصد الافادة والاعلام قوله للقطع بان
موجد الحركة لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا
ما قام به التحريك ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم متحركا
ولا يخفى حال نظائرها قوله بل وان علمنا ان موجده
لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في تعريف التكلم هو
الالقاء على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا
او لا ففي الصورة المذكورة الملقي هو المتكلم فانه
بقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام
هو الشقي قوله فالكلام القائم بذات الباري تعالى قد
عرفت ان الكلام القائم بذاته تعالى هو بمعنى ما به التكلم
وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور
اخر بناء على تعميم المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا
منهما حادث قوله فالمعنى الذي يجده في نفسه الى لا يخفى

ما

ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف يصح ان يقوم
بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا ابقاء انكار المص رفع الله
درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على
معاني الالفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص
والنفساني اي الكلام النفساني القديم وهو معاني
الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي
القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلنا هذا تاويل
فيه ارتكاب مجازه في مقابلة الخصم الحق لنشم منه رائحة
النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء ان
في قول المص والنفساني غير معقول حيث لم يقل وكلام
النفسي او النفساني اشعار بان اثبات هذا الكلام
بارتكاب التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب قوله
وقد شرحناه في مبحث المسموعات اقول قد ذكر في
ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون انه
قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما يعلمه

هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا و
لا يخفى عليك ان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك
المطلق وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة بهذا
المبحث المذكور قوله قال الشيخ الاشعري لما قال الكلام
هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه اقول لو كان باعث
الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان يق مراده
بالكلام الذي هو المعنى النفسي الكلام بمعنى التكلم
اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب
وح يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكر صاحب المواقف ولعل
باعث الاصحاب مع ما ذكره مع ضميمة اخرى قوله وهو
القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ
المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر
واما المدلول المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق بينه وبين
اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم فان اللفظ
مثل قال فرعون ومدلول المطابقي بيان في الحدوث



قوله وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد
بمدلول اللفظ الخ واما العبارات فانما يسمى كلاما لما اقول
المتبادر والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات
والالفاظ الدالة هذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا
قال المص في شرح رسالة العلم الاصل في الكلام هو
المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد
دلالته عليه لتحصيل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده
لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وبعد ترتيب اجزاء المؤلف
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس
كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك المعقول
في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك العلم والمتكلمون
يصفونه تعالى بالكلام لورود الشريعة به لكن اذ لولاه
لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه هو العلم انه
زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع لكن ومنهم من
قال انه زائد محدث او قديم مؤلف ليس مسموع يطابق

المسموع ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذي يقولون
مع ذلك انه قدم لا يتفكرون في معنى قولهم انتهى اقول
قد اشار بقوله الاصل في الكلام ان معنى من المعاني
المغايرة لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات
بانه المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات العينية و
العلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته القاها الى
مريم ع وقال الله تع اليه يصعد الكلم الطيب وقال
امير المومنين عليه السلام انا كلام الله الناطق قيل
من ان بسايط الموجودات حروف ومركباتها كلمات
فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور
فيمكن اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ و
المعاني فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل
كونه حكاية عن الواقع كما في الواقع كما في الاخبار او
منشأ للطلب ونحوه كما في الانشائات وتلك
الحكاية وذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني

الالفاظ



الالفاظ وبذلك يعلم ان كلامية الالفاظ الموضوعة فان
الخبر ما يحتمل الصدق والكذب والامر ما يقتضي الطلب
والصدق والكذب انما يعرضان بالذات وكذلك للمعاني
اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعاني
والمعنى اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربية او بلغة
اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف العبارات
وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام بالحقيقة هو معاني
الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلنا على كل من التقديرين
المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات
الحق وقدم الابتناء وبله الى العلم الاجمالي كما اختاره
الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو
العلم اولى العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات للافادة
الى المخاطب كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله
ومنهم من قال بانه زايد على العلم قدم غير مؤلف ولا مسموع
واما من قال انه قدم مؤلف ليس بمسموع وزايد على العلم

فلا يصح على مذهب من قال بالعلم التفصيلي القديم وكان
معنى زيادته على العلم انه ضميمة قصد القائه الى المخاطبين
وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره
من ذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون انه اشارة
الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة
الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث في القدم فيكون
الكلام النفسي عنده لهم واعترض عليه انه كيف يتصور
ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة
بنا متحدة الحقيقة حتى يصح ان يكون تلك الاصوات
قائمة به تعالى من غير ترتب وفينا مرتبة لقصور الآلة ثم
قال ذلك المعترض لنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد
مقدمة وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف
الكلام وكلامنا عبارة عن قوة تاليف الكلمات التي
هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول
ان صفة التكلم القائمة بذاته تعالى هي مصدر تاليف

الكلمات

الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب
يتوجه الى المخاطب مقدرا وامتيازه عن العلم كله فان
كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا
معلوم لنا وليس كلامنا النفسي وهذا الذي ذكرناه ليس
ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب
اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم وليس مثل كلام صاحب
المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة
او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو
المشهور من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل
للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان
علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه
كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسام الكتب
والصحف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات
انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف

لم يصح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد
الاعتراض المذكور بل انما صح بقيام الامر الشامل للفظ
والمعنى بذاته تعالى وارادته نحو قيام الصور العلمية بذاته
تعالى على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في
العلم القديم فيتناول المذهبين في العلم وانت اذا
تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه
راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واما اذا تاملت
فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان كلامه القديم
هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة توجيه الى المخاطب
المقدر كما مر الاشارة اليه وقال العلامة النيسابوري
في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم
بجسم ولا على ان كل حرف قائما بقدر عليه ذو جارحة بل
لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كال قدم نطق
وسمع وبصر ولا آلة ولا خارجا كما انه ادرك وعلم من
غير قوى وعضو ومن لم يدرك كما ينبغي لم يدرك ادراكا كا

نفسي

نفسي فلا يكون من الا نفسه فان كلامه كتاب وكتابه صواب
وقوله حكمة وعدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ
موضوع للمعنى المشترك بين الموجود الذهني والموجود العيني
فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائما بالجسم
وايضا فقوله الكلام القديم لم انما يصح ايضا ان لو
حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به و
حكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم و
ليعلم ان مرجع كلام صاحب المواقف والمعترض المذكور
والعالم النيسابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن
عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان
علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة
نفس الاشياء وكتبه على لوح الوجود وتنقيحه يحتاج الى
مقدمة وهي ان الاتصاف بالتكلم بل تمكن بدون الكلام
بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المحقق قال في شرح
رسالة العلم في بيان المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى

يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا والقايلون بقدم
الكلام يحكمون بصحة وقوعه والقايلون بحدوثه
يحكمون بامتناعه انتهى فنقول ان اراد بالتكلم ما
ينافي السكوت والآفة ان القاء الكلام الى المخاطب
بالفعل لم يوجد بدون الكلام والمخاطب فيكون حادثا
كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا
المعنى في الازل وان اراد به كون الشيء والكلام تعلق
به قدرة الفائه القايمة بذلك الشيء كان مانعا للكلام
اتصافه تعالى به في الازل على ما قال المص فان تحقق
الكلام في الازل على ما كان اتصافه تعالى في الازل
وان كان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا وان
اراد به قدرة الفائه الكلام الى المخاطب على تقدير
وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في
الازل مستلزم لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد
الكلام لا تستلزمه والحق ان التكلم الكلامي هو المعنى

الاخر

الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فيتحقق كلام الاشعري
ان الكلام القديم الازلي الذي هو ضروري في اتصافه
بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء
على انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام
اللفظي بناء على انه حقيقة في ما يعم اللفظي والمعنى فيه
والعلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة ما يعم اللفظ و
المعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح
وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة
صحة التحقيقات الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري
انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالي به الذي تحققه بمنزلة تحققه كما لا
لا يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل بل كلامه ليس الا
في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج
اليه يحصل من كون التكلم صفة كمال ومن عبارات
وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح

محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان هاتين
الآيتين تدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله
نزل من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي
القديم هو القرآن الذي هو كلام الله القديم باعتبار
هذا الاندراج وهذا خلاصة التحقيق الاربعة المذكورة
فان الاختلاف فيها انما هو في العبارات قلت لا يخفى
ان هذين الناعيين توفيق عند المعتزلة والملة كما لا يخفى
ولما لم يكن انقطاع للكلام في المبحث المتعلق به
بالكلام في علم الكلام اختصرنا بما هو تنقيح هذا المرام
فان علمه عند الملك العلام قوله فاما بذات الله تعالى
قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم
علم الله تعالى المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يكون
المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى
كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة
بذاته تعالى بدون تاثر ذاته تعالى منه واستكماله تعالى به قلت



هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى وصفاته
ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل
بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل
به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عند
من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام
فان قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي
امر واحد يتكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر
غير مرة من ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى
التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يحمل
قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي
قوله والجواب انه ما ذكرنا لم اقول جواب صاحب
المواقف اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان
الاشتراك اللفظي الذي ادعاه المجيب غير مسلم عند
الخصم وثانيهما ان كلا من معنى الكلام الذي التزمهما
المجيب حادث باعتبار الوجود العيني وقديم باعتبار

اندراجه في علم الواجب القديم فلا وجه للعدول عن المعنى
المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره ومن
انكر كلامه بين دفتي المصحف لم مراد صاحب المواقف
انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله
حقيقة لا بالمجاز فينبغي ان يكون من ينكره مطلقا وان
لم يحكم بكفره مع التاويل الذي ذكره الشارح ونقل
اشار بذلك بقوله الا انه بعد التاويل لعرف حقيقة
المعنى انه اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع تلك
المفاسد لكن الاولى ان نختار هذا التحقيق بما مر الاشارة
اليه قوله بل هو دال على ما هو صفة حقيقة قد عرفت
ما فيه قوله قد لكشف دارج عن طور العقل اقول ذلك
انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي
واما باعتبار الوجود العلمي او العقلي او اللفظي او المثالي
فليس خارجا عنه ولهذا الاعتبار قيل ان كلام الله
بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي



هو غير زائد على ذاته تعالى وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث
يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما وثانيها القاء
الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب
القديم وثالثها هو التكلم الذي بينه تعالى وبين المجرد
القدسي وهو القاء الواجب ما يحكم ويوجد بواسطة القلم
الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها
التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب الى النفوس
المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي
الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني
المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال و
سادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على
المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم الملك
وما راى كل متكلم بكلام لائق به بمعنى ما به التكلم قوله
وهو ان الكذب في كلامه الذي عنده لم وذلك لان الكلام
المصدري عندهم بمعنى التكلم بالفعل والكلام بمعنى ما

مابه التكلم ليس خلق الالفاظ الدالة على المعاني قوله
وهو سبحانه تعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا
على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب
قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع
يخرج عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله
لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى قوله
مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى اقول القاء الكلام
اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون
قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد
القاء المقصود منه بدون الاعتقاد والتعلق به بل مع الاعتقاد
بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم
من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي
هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في
الصورتين الاوليين فلا يلزم النقص في الصفة
بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة



في الاجسام وهذا خلاصة ما حققه السيد المحقق قوله ولما كان
الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي قد عرفت
ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته
تعالى كالكلام اللفظي ولا اثر واحد بل انما يكون الصفة
القائمة بذاته هو العلم الاجمالي بالكلام وبمدلوله و
لا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو
من افعال النقص في الصفة اذ لا يعلم من العلم النفسي
بمضمون الخبر الكاذب الملقى نقص في الادراك لكن
لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو
صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك قوله
لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا الخ لا يخفى عليك ما فيه
المنع لظ قوله لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه
الاول لا يخفى عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في
اجراء جواب الشارح ولا يندفع عنها الا بما ذكرناه و
تفصيل اجرائه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي

انما يكون بكذب الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي
كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما بما ذكر في
الدليل قوله فلا يجوز ان يحدث صفة اللفظي الخ اقول
يجوز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي لا يمكن ان
يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعمه الشيخ
يستلزم تجويز كذب الكلام النفسي وهو باطل لما مر
في الدليل فالحق في دفع هذا الجواب ما مر فلا بد ان
يقوم به معنى البقاء الخ اقول كل من السرمدية والبقاء
امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب باعتبار ذاته
فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية
اى كون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات
ليس الا في التعقل لا في الخارج واما زيادته على
الوجود فباعتبار اشتماله على معنى زائد على الوجود
بناء على ان للوجود وعلى وقت الاستمرار فان اراد المص
بقوله وفي الزائد نفي الزيادة على الذات كان مراده

نفي

نفي الزيادة في الخارج اى ذات الواجب باعتبار ذاته
سرمدي وباقية لا بانضمام اليه في الخارج وان اراده
نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي
الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير
لا يلائم جعل قوله نفي الزيادة الزائد معطوفا على قوله
سرمدية قوله وليس انه عبارة عن الوجود بل زائد
عليه الخ لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على
انه عبارة عن استمراره قوله ونقض بالحدوث لقائل
ان يقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم قوله وذهب الاكثرون
الى انه صفة زائدة الخ لا خفاء عليك انه ان اراد
بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اى
في كل ظرف الذهن والخارج اتجه عليه ان الدليل المذكور
لا يدل عليه بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج وان
الدليل الاول لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان

وجوب الوجود يدل على نفي الزايدة فوجب حمل الكلام
على ان المراد نفي الزيادة في الخارج او التزام ان
دليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد
شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا
ان كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي
هي اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكر دلايله
انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية
فلا يكون الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان
الدليل الدال على عدم زيادة البقاء موافقا للقوم
ليعلم منه جزئياتها في عدم زيادة السرمدية كما قرره
المصنف وانما اختار المصنف السرمدية في التعرض لان
اثباتها واثبات عدم زيادتها مستلزمان لاثبات
البقاء وعدم زيادته قوله احدهما ان المعقول منه
استمرار الوجود هذا انما لم يدل الا على عدم الزيادة
على الوجود لا على الذات كما هو المطلوب لا يقال لما كان

هذا الدليل ان تم
لم يدل

الوجود

الوجود وعينا لذات واجب الوجود ولم يكن السرمدية و
والبقاء زايدة على الوجود لم يكونا زايدتين على الذات
لانا نقول انما هما استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو
مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره
الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر
فلم يكونا زايدتين على الوجود الانتزاعي الذي هو زايد
على الذات في التعقل نعم لو كان المراد بعدم الزيادة
عدم الزيادة في الخارج ليتم ذلك الدليل قوله والشريك
يعني وجوب وجود الذي هو كذا الوجود وحقيقة الوجود
والصرف التي قد مر الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية
حدسية يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد
الواجب بالذات لان حقيقة محض الموجود من حيث هو موجود
بل حقيقة محض الوجود اذ لا فرق بينهما باعتبار المراد واما
ان يقتضي التعدد واما ان لا يقتضي وعلى الوجه الاول
لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل قطعا فتعين الثاني

ضرورة ان الاقتضاء لاحدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن
الذي اقتضاه له اصلا و انه لا خفاء في ان ذلك الاحتياج
يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي الى اقتضاء و
وجوب الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود يقتضي
الوحدة لم يكن مشترك وهو المط و انه اما ان يكون حقيقة
وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود
المتعين او يكون شرطا التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق
بدون ذلك المتعين وان كان بغيره مدخل في تحققه فيه
وذلك الغير ممكن لا محة وليس في الممكن اقتضاء باعتبار
ذاته فيعود في القسم الثاني الى اقتضاء حقيقة وجوب
الوجود لحقيقته يقتضي الوحدة ونفي الشريك وانه حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون
بمرافقة خصوصه موجودا اذ لا يتصور في خصوصه المعنى
الواحد التعدد لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد
فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في خصوصية الوجود

وجوب

وجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير
وانه صرف الوجود من حيث هي موجود لا يتوهم كثرته و
تعدده فصرف الوجود هو موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر
من حيث هو موجود وهو المط اذ لا نعني بوحدة واجب
الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا قيل ان
الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وانحصار
حقيقة الوجود دون غيره من نفي الكثرة من لوازم الوحدة
وانه حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم
كثرة الافراد والا لكان لغيره مدخل في ذلك الاقتضاء
وغير محض الوجود يحتاج التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء
ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان وجود
المحض يقتضي عدم كثرة الافراد وكان باعتبار ذاته واحدا
لا شريك له وهو المط وبالجملة جميع براهين اثبات
وحدة الواجب موقوف على اتحاد وحدة حقيقة الوجود ان
الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار تحقق الموجودات وهو

الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وملاك الوحدة بديهية حدسية
وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي
باعتباره يكون الموجودات متحققة هو شمس عالمي العقول
والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية
الظهور وبه ظهور كل شيء وادراك كل ذي ادراك
وكذلك وحدته بحسب الحقيقة ظ عند كل من له وجدان صحيح
وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق وبه يندفع شبهة
ابن كمونة الذي ما بدا انها صار افتخار الشياطين و
لم يرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليل
المذكور في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد الواجب
والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية
الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان
معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج
الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج الى التعين
يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد

انتهى

انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان
الوجوب هو تأكد الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود
الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل
ولا في الخارج والله قدم التنبيهات على ان الوجود الانتزاعي
واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد
على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود الحقيقي فهو امر واحد
عين حقيقة الواجب لا يخرج عن الاقسام الاربعة المذكورة
التي رابعها مح بالبداهة والاقسام الثلثة مستلزمة للمطـ
فاندفع ما اورده الشارح تابعا لافتخار الشياطين بقوله
هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة
اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدقت
هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية
فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع
على الملزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما
نفس ذاته فلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر

منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان ارید به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه یجوز ان یکون تعین کل واجب
معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب لا عن ذات الواجب
بلا محذور انتهى اقول ذکرنا لا اندفاع لانه قد مر ان الوجود
الذی نقم بانه عین حقیقة الواجب وذاته انما هو الوجود
الحقیقی الذی تصوره بالوجه الممکن بدیهی وقد مر ان الحکم
بکونه واحدا بدیهی حدسی یحدس بوحدته بلاحظة
الموجودات وما یوجد باعتباره وملاحظ وحدة الوجود
الانتزاعی فعلى هذا القول مراد المستدل بالدلیل من
قوله المهیه الواجبه الوجود الحقیقی الذی قدم الاشارة
الى وحدته والى کونه عین حقیقة الواجب وهو لا یخ الا فی
المنفرد ابعها باطل بالبدیهة والثلثة الباقیة مسلمة للمتکلم
واما قال الشارح بعد ما ذکره من قوله لا انفصال بین ذات
الواجب ومفهومه لانا نقول یجوز ان یکون شقا خامسا
نختاره فی الجواب فلا یخلو حاله لانه ان ارید بالواجب





فی الترديد الوجود الحقیقی هو عین حقیقته لا یتصور قسم
خامس لانه لا یتصور انفصال اصلا بین الذات و
مفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقیقی الذی هو باعتبار
ذاته موجود انما یتصور القسم الخامس اذا ارید بالواجب
مفهوم الواجب الانتزاعی الذی هو مغایر للذات
فی التعقل وثانیهما انه لو کان الواجب اکثر من واحد
لکان لکل منها تعین ح وح اما ان یکون بین الوجوب
والتعین لزوم او لا فان لم یکن بل جاز انفکاکهما لزم
جواز الوجوب بدون التعین وهو مح لان کل موجود
متعین او جواز التعین بدون الوجوب وهو ینافی
کون الوجوب ذاتیا بل یستلزم کون الواجب ممکنا
حیث یتعین بلا وجوب وان کان بین الوجوب و
التعین لزوم فان کان الوجوب بالتعین لزم تقدم
الوجوب على نفسه ح تقدم العلة على المعلول بالوجوب وان
کان التعین بالوجوب وکلاهما بالذات لزم خلاف

الموقوف وهو تعدد الواجب لان تعين المعلول لازم
غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان تعين
الوجوب لازم منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى
الامر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل انه على
تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الوجوب الذي
هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتأكد الذي يكون
الواجب به موجودا والتعين الذي يتشخص الواجب
الواحد لزوم او لا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود
المتأكد والتعين فلزوم جواز تحقق التعين بدون
وجوب الوجود وهو مستلزم لكون الواجب ممكنا
وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم
للمطلوب وبعضها محال واندفع ما اورده الشارح بقوله واقول
قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ح تقدم العلة على المعلول
بالوجوب والوجود فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود

والوجوب



والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا
والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق الا الوجوب من الامور
الاعتبارية ولو سلم فالموقوف يغاير الموقوف عليه
لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعين
انتهى اقول ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد
بوجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي يتحقق
الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج بكونه
عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول
وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب
وجود الذات او بدون وجود الحقيقي يتحقق الانعدام
فلزم تقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين
علة لوجوب الوجود والض يندفع عن الدليل ما ذكره
الشارح بقوله والض قوله اما ان يكون بين الوجوب
والتعين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب ان
جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين فلنا

تم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان المراد بالتعين
احد التعين لا على التعيين فقوله وان كان التعين
بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو
تعدد الواجب تم قوله لان التعين المعلول لازم غير
متخلف قلنا نعم لكن لزوم احد التعين لا على التعين
لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك لا اندفاع لان المراد
هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين
من التعين ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب
الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الآخر فجاز
انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل
ولعل اللزوم سببه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى
اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار الاول
كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم
انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون
التعين المعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل موجود

متعين

متعين بل تمام في اثبات محالية ذلك الوجوب بان يقال لما جاز
تحقق الوجوب بدون تعين المعين فلا بد من علة المقارنة
له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين فلزم
المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا
لزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير تمام اعتبار كل
من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجه
نظر الايراد الذي اورده الشارح على الدليل او لا على هذا الدليل
ودفعه ما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود
المنزه عن المهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي
حدسي قد مر التنبيهات عليه في مقصد الامور العامة ومنها
ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة
لشيء موجود فاما ان تعين وجوب الوجود على سبيل
الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان
يكون كونه صفة لهذا الشيء المعين معللا بامر غير منفصلة
وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى

نقول ان كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون
واحدا فيكون كلاهما الواجب الوجود فهو هذا الواحد
بعينه ولا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه
اما ان يكون امرا لذاته من حيث هو واجب الوجود او لعلة
وسبب غيره فان كان لذاته لانه واجب الوجود فيكون
واجب الوجود وكلما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه
فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان بسبب موجب غير
الذات من حيث هو واجب الوجود فيكون واجب الوجود
هذا بعينه بسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه
فرد الواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة رابعة في
براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز
ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك بان
يكون تلك المهية واجب الوجود فيكون لتلك المهية معنى
غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت

تلك



تلك المهية انه انسان فيكون انه انسان غير واجب الوجود
في لاج اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة
او لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ لكل حقيقة وتأكد
الحقيقة ويصححها وان كانت له حقيقة وهي غير تلك المهية
فان كان ذلك الوجوب بنفس الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك
المهية ولا يجب بدونها فيكون واجب الوجود من حيث
هو واجب الوجود وليس هو واجب الوجود لانه له سبب اذ
يجب معه فان الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون
معلولا فيبقى ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من
حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون تلك المهية عارضة
لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان ثمة
فواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته يتحقق وجوب
الوجود ولا لم تكن تلك المهية فاذن ليست تلك المهية
للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل مهية
لشيء آخر لاحق له وقد فرضت مهية لذلك الشيء بنفسه فلا

فلا مهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الآنية
ومعناه والوجود لو صار للمهية فلا يخ اما ان يلزمه لذاتها
او لشئ آخر وح ان يكون لذات المهية فان التابع
لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل
وجودها وهذا مح فنقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو
معلول وذلك لانك علمت ان الوجود لا يقوم من
المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المعلوم
فيكون من اللوازم ولا محالة ان يلزم المهية لانها
تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شئ
ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ومن يتبع موجودا
الا موجودا فان كانت الانية يتبع المهية ويلزمها
بنفسها فيكون الانية قد سبقت في وجودها وجود
امكان متبوعه موجودا بالذات قبله فيكون المهية
موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود
لها عن علة وكل ذي مهية هي معلول وساير الاشياء





غير الواجب فلها مهيات وتلك المهيات هي التي بانفسها
ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول
لا مهية له وذوات المهيات تفيض عليه الوجود منه
فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف
عنه ثم ساير الاشياء التي مهيات فانها ممكنة توجد به
ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة ما
محصله ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به
وهو ذاته ومعناه اما مقصودا عليه لذات ذلك
المعنى او لعلة فان كانت حقيقة الواجب لاجل انفسها
هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا
فلا يمكن ان يوجد لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة لهذا
المعنى لا عن ذاتها بل عن غيرها فيكون وجوده الخاص مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فان حقيقة الواجب
الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجرد لذاتين
والسببان انما يكون اثنين اما بحسب المعنى او بسبب

سبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان او سبب
الوقت والزمان وبالجملة العلة من العلل لان كل اثنين
لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى
مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى فلا يتعلق
بسبب خارج او حالة خارجة فيما اذا يخالف مثله فاذن
لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال
فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري مجريها لا يحقق
بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل ربما
كانت علة لتقدم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس
شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان
وحقيقة بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان
المعنى العام هو نفس واجب الوجود وكان الفصل
يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد
دخل ما هو كالفصل في مهية ما هو كالجنس مع الحال
ما يقع به اختلاف غير فصل في جميع ما ظهر فيتبين    فيتبين ٥

ان



ولعل اسماه ملك الروم

ان وجوب الوجود ليس مشترك فانه بالازل لا شريك
له قال بهمنيار في كتابه فالوجود الذي لا سبب
له لا يصح ان تتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود
تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام
فاما ان تخصص بالفصل او بالغرض او الفصل
والعرض لا يفيدان مهية الجنس ولكنهما
يفيدان قوام وجود الجنس او بالفصل والعرض
لا يفيد مهية النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث
مهية الجنس او النوع الوجود وقد فرض دخول
فصل او عرض عليه لزم ان تكون الفصل
يفيد مهية الجنس والعرض يفيد مهية
النوع فللوجود الذي لا سبب له ان فرض
له جنس وفصل او مهية نوعية وعرض
مشخص والفصل يفيد وجود الجنس و
العرض يفيد وجود النوع لزم ان تكون مالا

علّة له معلولا فيتبيّن من هذا ان الموجود
الذى لاسبب له و الموجود الذى له
مهيته انيّته لايتكثّر بالفصول و العوارض
فلاشريك لواجب الوجود بالذات
و قال فى الالهيات ان واجب
الوجود بذاته لايصحّ ان يكون
فيه كثرة و سور عاما من على وجه
مختص و هو انه اذا كان واجب
الوجود يقتضى لذاته و لانه و
واجب الوجود بذاته و كان
شرطا فيه ان يكون
مثلا لم يصح ان يكون غيرا
فلايكون واجب الوجود بذاته
الا اذا كان بسبب ما
صار ان كان واجب الوجود

لذاته

لذاته واجب الوجود لغيره ٥

تمت الى سنه بعون الله
الملك المنّان فى دار
السلطنه حيدرا
باد

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد
بازبینی شد
۱۳۷۱ ش
کتابخانه آستان قدس رضوی
ویژه کتب